



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Gustawa Herlinga-Grudzińskiego doświadczenie "religijnego"

**Author:** Izabela Skrobak

**Citation style:** Skrobak Izabela. (2015). Gustawa Herlinga-Grudzińskiego doświadczenie "religijnego". W: J. Kempa, M. Giglok (red.), "Słowo, doświadczenie, tajemnica" (S. 259-275). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

**Izabela Skrobak**

Uniwersytet Śląski

## Gustawa Herlinga-Grudzińskiego doświadczenie „religijnego”

Experience of the “religious”  
of Gustaw Herling-Grudziński

**Abstract:** Verbalisation of the religious experience is one of the most important aspect of Gustaw Herling-Grudziński’s literary output. The author considers himself as a writer “of what is in between” i.e. “a writer of another dimension”. Furthermore, this- the description of “the space between two words, for example between dream and reality, death and life” — is seen by him as specificity of his short stories. The author’s declaration, crowning his reflection upon his own profession is particularly interesting: “Obviously, I didn’t make it up, but it is my property in such a way that I discovered in myself this disposition”. Taking into consideration this feature, the authoress proposes to consider the S(s)ecret in-scribed in Gustaw Herling-Grudziński’s literary output in the key of eponymous — constructed particularly for the sake of showing the uniqueness of the presented verbalization — category of “experience of the »religious«”. An entity related to the experience of “what is »religious«, what relates to religion, concerns religion and is connected with religion” is integrally bound to once presented concept of the “language of the »religious«” as an object of theolinguistic research.

Gustaw Herling-Grudziński’s way of presenting religious issues is both characteristic and universal. Their shape, as one can assume, is a direct result of Grudziński’s fate. The article makes the hypothesis that Grudziński’s religious experiences — in stubbornness, revolt, continuous fight: around truth and concentrated on truth — could constitute, even a rudiment, of an experience, which theologians call “the experience of faith”.

**Keywords:** Gustaw Herling-Grudziński, language, religion, faith, language of religion, religious language, religious man, religious experience, experience of faith, language of “religious”, experience “religious”

Punktem wyjścia refleksji *Gustawa Herlinga-Grudzińskiego doświadczenie „religijnego”* stała się rozprawa Pawła Panasa zatytułowana *Doświadczenia religijne w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*<sup>1</sup>. Publikacja została wyda-

---

<sup>1</sup> P. PANAS: *Doświadczenia religijne w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*. Lublin 2012.

na w 2012 roku w Lublinie jako 36. tom znanej *Serii z witrażem*. Autor, doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, jest pracownikiem Ośrodka Badań nad Literaturą Religijną, funkcjonującego w strukturach Wydziału Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Przywołana książka stanowi zmienioną wersję jego dysertacji doktorskiej powstałej pod kierunkiem prof. Piotra Nowaczyńskiego pod tym samym tytułem.

Studium Panasa skutecznie skupia uwagę czytelnika. Podstawowym celem opracowania jest podjęcie „na nowo — pomimo dotychczasowych usiłowań kolejnych badaczy — kwestii związanych z sakralnym wymiarem twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego”<sup>2</sup>. „Szczególną motywacją” miała być, poszukiwaniom religijnych doświadczeń przyświecająca, „poważna, dotąd niezapełniona luka” w „literaturze dotyczącej obecności omawianych tu [w dysertacji Pawła Panasa — I.S.] zagadnień w dziele autora *Innego Świata*”<sup>3</sup>. Dlatego badacz uznał za konieczne przedstawienie Herlingowego dorobku właśnie w kluczu problematyki „doświadczenia religijnego”: „Wydaje się, że kolejnym interpretatorom ciągle umykało to, co stanowi [dowodzi Panas — I.S.] samą esencję, leży u podstaw wpisanej w tę twórczość problematyki sakralnej — doświadczenie religijne”<sup>4</sup>. I uczynił to, ponownie podkreślę, w ujęciu literaturoznawczym.

W trzech zasadniczych rozdziałach swej pracy Paweł Panas podejmuje się „próby szczegółowej i wieloaspektowej analizy trzech najważniejszych doświadczeń religijnych [stąd liczba mnoga w tytule książki — I.S.], występujących w twórczości Herlinga: opętania, cudu i nawrócenia”<sup>5</sup>. Interesują go one „wyłącznie jako niezwykle ważny element świata przedstawionego utworów pisarza”<sup>6</sup>. Niemniej stara się autor przyjąć dla swoich uwag „znacznie szerszą perspektywę”:

Obok rekonstrukcji religijnego światoodczucia wpisanego w twórczość Herlinga, postawimy pytanie o prawdopodobne źródła intuicji pisarza, jego wielorakie inspiracje — pozytywne, ale i negatywne. Zastanowimy się również nad miejscem i rolą, jaką wyznacza Grudziński religii we współczesnym świecie. Wreszcie w zakończeniu podejmiemy próbę odtworzenia niektórych istotnych elementów swoistej antropologii pisarza, ponieważ jest ona bez wątpienia elementem spajającym całość omawianego dzieła<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 18–19.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 19.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 20.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 22.

Najbardziej zaskakuje jednak jednoznaczne stanowisko wobec zagadnień przezeń pominiętych (co jasno deklaruje we *Wprowadzeniu*):

Chodzi tutaj o problem szczególnego stosunku pisarza do instytucji Kościoła katolickiego: jego nauki moralnej, historycznej roli oraz aktualnej strategii działania. Są to zagadnienia ważne, jednak wyraźnie sytuują się poza zakresem naszych bezpośrednich zainteresowań<sup>8</sup>.

W zakończeniu rozprawy (zatytułowanym nomen omen *Perspektywy*) badacz stwierdza natomiast, odnosząc się „do zaplecza religijno-filozoficznego, które stało za prezentowanym sposobem myślenia Grudzińskiego”:

Po dokładnym przyjrzeniu się wypowiedziom pisarza [*Wprowadzenie* sygnalizuje, że zagadnieniom religijnym doświadczeń „będziemy się przyglądać jedynie z perspektywy refleksji i prozy autora *Drugiego Przyjścia*”<sup>9</sup> — I.S.] można zaryzykować tezę, że chrześcijaństwo, czy też precyzyjniej Kościół katolicki, nie są jako takie właściwymi adresatami zarzutów formułowanych przez pisarza. Wraz ze swoją polemiką wydaje się on zasadniczo mieścić w głównym nurcie chrześcijaństwa, a jego tezy są raczej sprzeciwem wobec pewnych wersji religijnego sentymentalizmu, polegającego na lekceważeniu, bądź też całkowitym pomijaniu problemu zła, szczególnie zaś jego demonicznego wymiaru. Zdaniem Herlinga teologia katolicka jest wyraźnie skażona pewnym nurtem myślenia filozoficznego (teorią prywatywną), stąd cały swój wysiłek kieruje on na pokazanie konsekwencji tego faktu<sup>10</sup>.

Jednocześnie Paweł Panas zauważy

coś, czego nie był chyba świadom sam autor i czego nie dostrzegli dotychczasowi interpretatorzy. Okazuje się, że polemizuje on [Herling-Grudziński — I.S.] z wybitnie filozoficzną koncepcją (zło to brak dobra) przy pomocy języka religii: mówiąc o złu ma przecież Grudziński na myśli zazwyczaj zło osobowe — diabła<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 198.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 198–199. Zasygnalizuję jeszcze dalszy kierunek refleksji Panasa, choć — zdawać się może — nie stanowi on zasadniczego zrębu poniższych dywagacji: „Swoiste pomieszenie porządków nie pozwala mu [Gustawowi Herlingowi-Grudzińskiemu — I.S.] zatem dostrzec, że nawet wtedy, kiedy uznamy metafizyczno-ontologiczną teorię zła jako braku, to w żaden sposób nie będzie to kolidować z wiarą w immanentne istnienie demonicznego zła, którego ekspresją jest diabeł. Pisał o tym Leszek Kołakowski: »Przecząc temu, by zło miało fundament ontologiczny, formuła [prywatywna] nie przeczyła jego realności, to znaczy faktowi, iż istnieje wola diabelska ku złu zorientowana«. Można zatem jednocześnie uznawać osobne w sensie bytowym istnienie szatana, realnie działającej w świecie siły, oraz

Badacz czyni tym samym zadość zapowiedzianym (pojawiającym się „z oczywistych względów”, kilkakrotnym) odwołaniom „do filozofii oraz najważniejszych ustaleń teologii chrześcijańskiej”<sup>12</sup>. Jak bowiem zaznacza, są one „naturalnym zapleczem dla podjętej tematyki oraz jednym z właściwych kontekstów pisarstwa Herlinga” — „to sam pisarz nieustannie w bezpośredni sposób nawiązywał do tych właśnie źródeł”<sup>13</sup>. Dodaje zarazem ostrożnie:

Za każdym razem staraliśmy się jednak ograniczyć te fragmenty naszego dyskursu do niezbędnego minimum, aby w żaden sposób nie prześlونیć tego, co najważniejsze, czyli literackiej, przeto niejednoznacznej natury analizowanego przedmiotu<sup>14</sup>.

Co ciekawe, na użytek swych literaturoznawczych poszukiwań autor od początku przyjmuje definicję „doświadczenia” za Johnem Fisherem, dla którego „doświadczenie jest »świadomym zdawaniem sobie sprawy z przeżywania pewnego zdarzenia, gdzie w owym zdarzeniu zawarty jest jakiś przedmiot«”<sup>15</sup>.

Warta uwagi jest zwłaszcza motywacja temu jakże istotnemu wyborowi towarzysząca:

Doświadczenie religijne jest zatem szczególnym rodzajem doświadczenia, w którym urzeczywistnia się transcendentna Obecność, a jego chrześcijański wymiar warunkowany jest przez pojęcia pochodzenia ewangelicznego. Założenia te prowadzą nas do przyjęcia szeroko zakrojonej koncepcji. Akcentuje ona w doświadczeniu religijnym pierwszorzędną rolę »procesu bezpośredniego uzyskiwania informacji o religijnej rzeczywistości«, tym samym odrzuca rozpowszechnione wśród znacznej

---

aprobować ontologiczne wytłumaczenie zasady jego istnienia, jako powstanie określonego braku w dobrym z natury bycie. Dopuszczał to zresztą i sam Herling, próbując przecież biblijną wersję pojawiania się [! — I.S.] szatana po buncie aniołów. Istota stworzona przez Boga była pierwotnie dobra i dopiero w następstwie określonych zdarzeń stała się upadłym demonem. Teorii prywatywnej nie da się pogodzić z istnieniem diabła jedynie wtedy, gdy uznamy, że albo Stwórca powołał do życia byt ze swojej istoty absolutnie zły, albo istniał on — jak głoszą prawdziwi manichejczycy — odwiecznie. W rzeczywistości bowiem teoria prywatywna (jak przedstawia ją pisarz) i teoria zła immanentnego (którą uważa za słuszną) mają w dużym stopniu charakter rozłączny (pierwsza jest *stricte* filozoficzna, druga — religijna), opisują całkowicie różne aspekty realności zła i dlatego nie unieważniają się nawzajem” (ibidem, s. 199–200).

<sup>12</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Johna Fishera określenie doświadczenia religijnego Panas zaczerpnął z artykułu: J. FISHER: *Doświadczenie estetyczne a doświadczenie religijne*. Przeł. M. GOŁASZEWSKA. W: *Ethos sztuki. Materiały z Ogólnopolskiej Sesji Estetycznej, Mogilany, maj 1983*. Red. M. GOŁASZEWSKA. Warszawa—Kraków 1985, s. 143. Cyt. za: P. PANAS: *Doświadczenia religijne...*, s. 19.

części katolickich teologów zawężające podejście, rezerwujące interesujący nas termin jedynie do poznawania Boga, co automatycznie wyklucza z pola opisu każde negatywne doświadczenie religijne, np. opętanie demoniczne. Uwzględnienie szerszej perspektywy znacznie przybliża nas do tekstowej rzeczywistości sztuki Grudzińskiego, dla którego cud, nawrócenie i opętanie są odczuwalnymi przejawami tej samej transcendentnej rzeczywistości<sup>16</sup>.

Stałym punktem odniesienia są dla mnie tutaj ponadto prowadzone wciąż studia nad językowymi aspektami doświadczenia religijnego w całej twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego — z przeprowadzonymi przez pisarza rozmowami włącznie. Podobny kierunek poszukiwań sugeruje zresztą sam Panas: „Dopiero lektura ujawniająca wzajemne przenikanie się różnych form wypowiedzi pisarza pozwala ukazać ich głębokie korelacje, a tym samym odtworzyć określony zespół pisarskich intuicji”<sup>17</sup>. Jak się dotąd okazywało, głównie rozmowy stawiały się źródłem najważniejszych, teologicznych także, obserwacji w materii religijnego doświadczenia, a ściślej: w tropieniu jego lingwistycznych śladów w Herlingowym dziele. Wybranych przez siebie zagadnieniom Paweł Panas przygląda się natomiast, przypomnijmy, „jedynie z perspektywy refleksji i prozy [! — I.S.] autora *Drugiego Przyjścia*”, stałym punktem odniesienia czyniąc *Dziennik pisany nocą*, traktowany przez Grudzińskiego „jako integralny element własnej twórczości”<sup>18</sup>.

Na bazie więc sformułowanych w innych miejscach wniosków<sup>19</sup> przedstawię zarazem tytułową koncepcję „doświadczenia »religijnego«”. Werbalizacja religijnego doświadczenia wydaje się bowiem również mnie jednym z najistotniejszych aspektów twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Takie zresztą ukierunkowanie interpretacji nie powinno stanowić zaskoczenia, jeśli sam autor uważa się za „pisarza tego, co jest pomiędzy”, pisarza „innego wymiaru”<sup>20</sup>; jeśli, co więcej, swoją pisarską pasję sytuje w „przestrzeni pomiędzy dwoma światami, na przykład pomiędzy snem i jawą, śmiercią i życiem”<sup>21</sup> — w tym widzi specyfikę („specjalny charakter”) swoich opowiadań, swoją własność, przez siebie na dodatek wpierw

<sup>16</sup> P. PANAS: *Doświadczenia religijne...*, s. 19.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Por. I. SKROBAK: *Językowy obraz doświadczenia religijnego w rozmowach Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Prolegomena*. W: *Język doświadczenia religijnego*. T. II. Red. G. CYRAN, E. SKORUPSKA-RACZYŃSKA. Szczecin 2009, s. 339–350; I. SKROBAK: *Gustaw Herling-Grudziński jako człowiek języka „religijnego”*. W: *Język. Religia. Tożsamość*. T. VII. Red. G. CYRAN, E. SKORUPSKA-RACZYŃSKA. Gorzów Wielkopolski 2012, s. 175–196.

<sup>20</sup> G. HERLING-GRUDZIŃSKI, W. BOLECKI: *Rozmowy w Neapolu*. Oprac. W. BOLECKI. Warszawa 2000, s. 13.

<sup>21</sup> Ibidem.



dostrzeżoną<sup>22</sup>. Deklaracja wieńcząca refleksję na temat kierunku własnej profesji jest szczególnie ciekawa: „Oczywiście ja tego nie wymyśliłem, ale to jest moja własność w tym sensie, że odkryłem w sobie taką dyspozycję”<sup>23</sup>. Herlingowe ujęcie religijnych kwestii jest, rzecz należy zatem, bez wątpienia charakterystyczne, ale i w pewnej mierze uniwersalne. Ich kształt, jak można przypuszczać, bezpośrednio wynika z losów, które przypadły Grudzińskiemu w udziale. Nic więc dziwnego, że ukształtowany niezwykle ciekawą biografią literat, czując się „pisarzem granicy” — za „pisarza »sytuacji granicznych«” też uznany<sup>24</sup>, uważa, że temat jest interesujący dopiero wtedy, gdy ujawnia się on jako „opowieść o czymś, co jest granicą”<sup>25</sup>.

Na biografie Gustawa Herlinga-Grudzińskiego składają się zaś jego losy jako ucznia gimnazjum w Kielcach (1929–1937), potem studenta polonistyki w Warszawie (1937–1939), po aresztowaniu przez NKWD pod Grodnem w marcu 1940 więźnia łagru sowieckiego w Jercewie (do 20 stycznia 1942), żołnierza armii generała Andersa, uczestnika bitwy pod Monte Cassino (1944), mieszkańca Rzymu (1945–1947); dalej — losy współzałożyciela i wieloletniego współpracownika paryskiego miesięcznika „Kultura” oraz Instytutu Literackiego w Paryżu (do głośnego rozstania z „Kulturą” w 1996 roku), współpracownika tygodnika „Wiadomości Literackie” w Londynie (1947–1955), pracownika Rozgłośni Polskiej Radia Wolna Europa w Monachium (1953–1956), autora tekstów publikowanych zarówno w pismach włoskich (m.in. „Tempo Presente”, „Il Giornale”, „Il Matino”), jak i polskich („Rzeczpospolita”, „Tygodnik Powszechny”) oraz książek tłumaczonych na wiele języków (w świecie znany jest zwłaszcza jego *Imy Świat*); wreszcie laureata polskich i międzynarodowych nagród literackich<sup>26</sup>. Z kolei prywatnie najpierw był mężem

<sup>22</sup> Por. ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> „Pisarzem »sytuacji granicznych«” nazwał Gustawa Herlinga-Grudzińskiego najpierw Jerzy Stempowski z okazji przyznania autorowi nagrody „Kultury”, później mianem „pisarza granicy” określa Herlinga w neapolitańskich rozmowach Włodzimierz Bolecki. Por. ibidem, s. 18 (wyróżnienie oryginalne).

<sup>25</sup> Por. ibidem. W dalszej argumentacji wykorzystuję obserwacje przedstawione w artykule prezentującym pisarza jako „człowieka języka »religijnego«”. Zob. I. SKROBAK: *Gustaw Herling-Grudziński jako człowiek języka religijnego*. W: *Język. Religia. Tożsamość*. T. VII..., s. 175–196.

<sup>26</sup> Portal Culture.pl przedstawia Grudzińskiego jako laureata nagród: „Kultury” (1958), Jurzykowskiego (1964), Kościelskich (1966), „Wiadomości” (1981), włoskiej nagrody Premio Viareggio, międzynarodowej Prix Gutenberg i nagrody francuskiego PEN Clubu (por. [http://www.culture.pl/baza-literatura-pelna-tresc/-/eo\\_event\\_asset\\_publisher/eAN5/content/gustaw-herling-grudziński](http://www.culture.pl/baza-literatura-pelna-tresc/-/eo_event_asset_publisher/eAN5/content/gustaw-herling-grudziński) [dostęp: 16.10.2013]). Z innych zaś źródeł wiemy, że autor dostaje w czerwcu 1994 roku tokańską Premio Viareggio Internazionale (coroczną najwyższą nagrodę, która może być, lecz nie musi, przyznana pisarzowi niewłoskiemu, cudzoziemcowi za całokształt twórczości; samą Premio Viareggio otrzymuje co roku czterech pisarzy włoskich: za prozę, poezję, esyistykę i tłumaczenia), a we wrześniu 1996 roku cieszy się Premio Vittorini — przyznaną w Syrakuzach na Sycylii za włoski tom opowiadań *Ritratto veneziano* (*Portret we-*

Krystyny Domańskiej — uznanej malarki, która zmarła samobójczą śmiercią w 1952 roku<sup>27</sup>, a ostatecznie mieszkańcem włoskiego Neapolu (od 1955 roku), znanym jako Gustavo Herling<sup>28</sup>: mężem Lidii Croce (córką Benedetta Crocego), ojcem syna Benedetta i córki Marty, szczęśliwym dziadkiem.

By z kolei zrozumieć rozwój u Gustawa Herlinga-Grudzińskiego kwestii religijności — ściślej: podjąć zagadnienie wyznaniowości, poczucia przynależności do określonej religii, powiązania osoby twórcy z konkretną religią (choć też, jak zobaczymy, z fenomenem religii jako takim) — powrócić trzeba do jego korzeni. Posiłkując się źródłami, Włodzimierz Bolecki opisuje sytuację, kiedy do urzędu w Kielcach zgłosił się Jakób — Jasek Herling vel Grudziński, czterdziestosiedmioletni kupiec, by zgłosić narodziny swego dziecka męskiej płci: dnia 20 maja 1919 roku, o godzinie siódmej rano, ze ślubnej jego żony Dobrysi z Bryczkowskich, 39 lat mającej, któremu to dziecku przy wypełnieniu religijnego obrządku nadano imię Gecel vel Gustaw<sup>29</sup>. Z pochodzenia żydowska rodzina ojca pisarza była wszak całkowicie spolonizowana (jak podkreśla sam pisarz: spolonizowana „absolutnie”): nie kultywowano w niej żadnych związków z religijną, obyczajową czy językową tradycją polskich Żydów — Herling fakt posiadania żydowskich korzeni wręcz stanowczo odrzuca (twierdzi, że nigdy ich nie miał), przyznaje się zaś do „poczucia” polskich korzeni<sup>30</sup>. I choć informacje o swoim pochodzeniu podał on mimochodem, w niepublikowanym fragmencie cytowanej przez Boleckiego rozmowy, w której sprawa została najwyraźniej „wywołana” przez rozmówczynię, pisarz na pewno nie zaliczał tej problematyki do „zbioru problematyk »mniejszej wartości«”<sup>31</sup>. Istnieje nawet spore prawdopodobieństwo, że, zbliżywszy się bardzo w okresie studiów w Warszawie do katolicyzmu, przyjął chrzest<sup>32</sup>.

necki) (por. E. SAWICKA: *Widok z wieży. Rozmowy z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim*. Warszawa 1997, s. 89). Nagroda francuskiego PEN Clubu przypada na rok 1986 (W. BOLECKI: „*Inny świat*” Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Kraków 2007, s. 82). Herling został wyróżniony również przez Polski PEN Club w 1990 roku — najbardziej cenioną Nagrodą im. Jana Parandowskiego (por. <http://www.penclub.com.pl/nagrody> [dostęp: 16.10.2013]).

<sup>27</sup> Warto zaznaczyć, że Gustaw Herling-Grudziński był drugim mężem artystki (po jej nieudanym związku z dziennikarzem Witoldem Domańskim), sama zaś przedwczesna i tragiczna śmierć Krystyny nie pozostanie bez wpływu na twórczość pisarza. Por. J. BIELSKA-KRAWCZYK: *Cienie K. Krystyna Herling-Grudzińska i jej obrazy*. Toruń 2009.

<sup>28</sup> T. MARRONE: *Wprowadzenie*. W: G. HERLING-GRUDZIŃSKI, T. MARRONE: *Pod światło*. Przeł. S. KASPRZYŚIAK. Pośl. S. ROMANO. Kraków 1998, s. 7.

<sup>29</sup> Por. W. BOLECKI: „*Inny świat*”..., s. 8.

<sup>30</sup> Por. *ibidem*, s. 7.

<sup>31</sup> Por. F. TOMASZEWSKI: *Drogi i „stacje wygnania”. Podróże i powroty Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*. Gdańsk 2006, s. 53.

<sup>32</sup> Autorem tej wzmianki ma być Zdzisław Kudelski — por. Z. KUDELSKI: *Gustaw Herling-Grudziński — wątek żydowski*. „*Rzeczpospolita*” 2003, nr 155. Cyt. za: F. TOMASZEWSKI: *Drogi i „stacje wygnania”...*, s. 73.



Zdzisław Kudelski, wydobywając obecne w twórczości Grudzińskiego elementy sporu judeochrześcijańskiego, sugerował niegdyś, że „może także w duszy Herlinga toczył się spór judeochrześcijański”<sup>33</sup>. A Herling konsekwentnie milczał. Feliks Tomaszewski dowodzi natomiast, że żydowskie pochodzenie twórcy jako tabu zorientowało w jakimś stopniu i Herlinga życie, i Herlinga twórczość<sup>34</sup>. Zarazem stwierdza:

Herling milczy na temat swojej religijności żydowskiej, milczy na temat swego katolicyzmu. Jego religijność jest jego prywatnym tabu. [...] Milczenie Herlinga — wewnętrzny zakaz — należy uszanować. Jednakże obecne w wielu jego opowiadaniach dramaty innowierców mogą sugerować, że za tym milczeniem wcale nie musi ukrywać się wewnętrzna harmonia i wewnętrzny spokój<sup>35</sup>.

W moim zaś przekonaniu — i nie jestem w nim odosobniona, co zaraz postaram się udowodnić — spośród sporego grona dwudziestowiecznych autorów polskich, piszących w kraju czy na emigracji, wyróżnia Herlinga przede wszystkim autentyzm. Szczerość, uczciwość — prawdę po prostu — cenił, o nią też nieustannie walczył:

Zawsze zachowywałem się tak, żeby mówić prawdę i służyć prawdzie. Mój *Inny Świat* powstał z potrzeby prawdy. Napisałem prawdę, bo moi współwięźniowie mnie do tego zobowiązali. Żegnali mnie słowami: „napisz o nas prawdę”.

Podobnie w *Dzienniku* pisałem o wielu sprawach, o których myślałem, którym chciałem dać wyraz, utrwalić je. Mogłem się mylić, ale pisałem prawdę<sup>36</sup>.

Świadectw podobnych przytoczyć można sporo. Pisarz o cesze swej niejednokrotnie mówił, podkreślał ją i poniekąd eksponował. Do problematyki

<sup>33</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>34</sup> „Żydowskie pochodzenie nie było dlań ani powodem do dumy, ani zbytnio nie uwierało. Jego milczenie było długie i konsekwentne, a kiedy prawda »wyszła« na jaw — domagał się, aby bardziej wyeksponować nabytą »polskość« niż odziedziczoną »żydowskość«. Wydaje się, że w przypadku Herlinga ważniejsze jest jego milczenie niż — bardziej lub mniej publiczne — deklaracje. Pomijanie przez Herlinga własnych żydowskich korzeni — jak chce Sandauer — zaczyna funkcjonować jako zagadnienie literackie; fakt biograficzny przeistacza się w fakt literacki. Wydaje się, że dla Herlinga żydowskie pochodzenie staje się tabu, a całe jego życie oraz cała jego twórczość zostają w jakimś stopniu wobec tego tabu zorientowane” (ibidem, s. 53).

<sup>35</sup> Ibidem, s. 73.

<sup>36</sup> G. HERLING-GRUDZIŃSKI: *Najkrótszy przewodnik po sobie samym*. Oprac. W. BOLECKI. Kraków 2000, s. 135.

prawdy wracał głównie na kartach *Dziennika pisanego nocą*, nie mniej często podejmował ją w wielu rozmowach.

W przypadku Herlinga-Grudzińskiego osobiste przeżycia, wymienione pokrótce przed momentem — przypadające na lata 1919–2000: na „ten potworny wiek, wiek totalitarny, ideologiczny”, „po prostu wiek przeklęty”, jak „w skrócie” określa ów czas sam autor<sup>37</sup> — otwarły twórcę na „inny” wymiar i z nim związane treści<sup>38</sup>. Choć zaliczał siebie stanowczo do „racjonalistycznej formacji intelektualnej” — za „typowego, racjonalistycznego polskiego inteligenta” się uważając<sup>39</sup>, „typowość” tę dostrzec w Herlingu trudno. Bowiem ów lewicujący i ateistyczny racjonalista, który, jak sam przyznał, w młodości nie miał nigdy „żadnych ciągów religijnych”, stał się jednak „człowiekiem religijnym”<sup>40</sup>. Boleckiemu ujawnił, że miało to miejsce na studiach, lecz związane z tym zainteresowanie problematyką religijną nie nastąpiło nagle:

Nic podobnego. To były tylko jakieś przebłyski, przeczuwałem jedynie, że na te sprawy trzeba by spojrzeć głębiej. Tylko tyle. To było w klimacie naszej „szkółki” Frydrego. Ale na ten temat nie ma najmniejszego śladu w moich tekstach<sup>41</sup>.

Ponadto brak przynależności do „ówczesnej formacji religijnej”<sup>42</sup> sprawił, zdaniem Grudzińskiego, że zupełnie inni pisarze go interesowali i zupełnie

<sup>37</sup> G. HERLING-GRUDZIŃSKI, W. BOLECKI: *Rozmowy w Neapolu...*, s. 61.

<sup>38</sup> „Być może te wszystkie potworności, jakie ludzie popełnili w XX wieku, spowodowane były tym, że zapomnieli, iż istnieje jeszcze inny, transcendentny wymiar życia ludzkiego, którego wyrazem jest właśnie religia. W końcu te potworne okrucieństwa, jakie popełniono w XX wieku, były wynikiem okropnego materializmu, to znaczy ideologicznego przekonania, że człowiek jest istotą do zniszczenia, do zabicia. Nie byłoby to możliwe, gdyby ludzie wierzyli w inny, nie materialistyczny wymiar życia, w świętość i metafizyczną tajemnicę jego życia. »Ja duszy wam nie oddam!« — jak wykrzyczał w swoim opowiadaniu Szałamow. Czyli wierzył, że istnieje niefizyczna część człowieka, która może go ocalić. [...] podkreślam konieczność wiary, że w człowieku, czy może poza nim, istnieje coś niematerialnego, coś, czego on sam nie może uchwycić i czego nigdy nie uchwyci, ale co stanowi o jego człowieczeństwie — Szałamow nazywa to »duszą«. I dlatego ta wiara, którą opisuję w moim opowiadaniu [pt. *Zima w zaświatach. Opowieść londyńska* — I.S.], to znaczy, że możemy nawet marzyć o tym, żeby pokonać śmierć — bo obcowanie z umarłymi jest formą pokonania śmierci — jest tym innym wymiarem człowieka, jego człowieczeństwa. I dlatego umieściłem akcję tego opowiadania w roku 2000 — w symbolicznym Roku Świętym. To jest też świadectwo mojej wiary, że wiek XXI będzie rozwijał ten wymiar naszego człowieczeństwa”. Ibidem, s. 61–62.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 303.

<sup>40</sup> Określenie, co wymaga tutaj podkreślenia, pojawia się w rozmowach przeprowadzonych w Neapolu dwukrotnie i pada (w skierowanych do pisarza pytaniach) z ust Włodzimierza Boleckiego, jednak udzielane odpowiedzi zdają się wyraźnie potwierdzać wyrażane przez badacza intuicje. Por. ibidem.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 304.

<sup>42</sup> Ibidem.

nie istniały dlań „problemy [próbuję dociec Bolecki — I.S.] *stricte* religijne czy teologiczne”<sup>43</sup>. Twórca zapamiętał natomiast moment, o który rozmówca dopytuje — „kiedy te »przebłyksi« stały się rzeczywiście głębszymi przemysleniami”:

To się stało w obozie sowieckim. Wcześniej nic takiego nie istniało. Po prostu, w łagrze, w obliczu tego, co widziałem i przeżywałem, zacząłem stawać się wrażliwy na treści religijne. To były sytuacje ekstremalne i wtedy zrozumiałem, że jedynym wyjściem z tego koszmarnego świata, w jakim zostaliśmy pogrążeni, jest wiara w transcendencję, w sferę zjawisk nadprzyrodzonych — nie mam lepszego określenia<sup>44</sup>.

O innym piętnie wspomina znowuż Titti Marrone, mająca Gustawa Herlinga za „osobę naprawdę szczególną”, naznaczoną, mimo życiowych powikłań, „piętnem uwięzienia w sowieckim łagrze nad Morzem Białym i ostracyzmem intelektualnym”<sup>45</sup>. Z kolei o „piętnie inności” mówi Ewa Bieńkowska<sup>46</sup>. I jeśli przy tym zaznaczyć, że wizytówką twórcy — pisarza odznaczającego się „wielką uczciwością intelektualną”<sup>47</sup>, pisarza niezależnego, „prawdziwego »księcia niezłomnego«”<sup>48</sup> — było cytowane przed chwilą zdanie: „Zawsze zachowywałem się tak, żeby mówić prawdę i służyć prawdzie. Mój *Inny Świat* powstał z potrzeby prawdy”<sup>49</sup>, krok dzieli nas tylko od chrystologii kultury, w optyce której „Bogu i człowiekowi cudownie jest być razem”<sup>50</sup>.

Walce o prawdę poświęcił Gustaw Herling-Grudziński całe swoje życie. Za najważniejszy życiowy wybór uznawał „decyzję zostania pisarzem”<sup>51</sup>.

<sup>43</sup> Por. ibidem.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> T. MARRONE: *Wprowadzenie*. W: G. HERLING-GRUDZIŃSKI, T. MARRONE: *Pod światło...*, s. 8–9.

<sup>46</sup> Stawiając retoryczne pytanie: „W Białej nocy miłości przyrodniej siostrze i towarzysze bohatera (kochanej kazirodczo) daje [Herling-Grudziński — I.S.] prawdopodobne, nie do końca pewne pochodzenie żydowskie — brzmi to jak ostatnie ustępstwo i ostatnia ostrożność. Czy może pisarz odczuwał siebie symbolicznie jako okaleczone na duszy żydowskie dziecko, które cudem uniknęło żydowskiego przeznaczenia i zachowuje przez całe życie piętno inności?”. E. BIEŃKOWSKA: *Pisarz i los. O twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*. Warszawa 2002, s. 101.

<sup>47</sup> T. MARRONE: *Wprowadzenie*. W: G. HERLING-GRUDZIŃSKI, T. MARRONE: *Pod światło...*, s. 10.

<sup>48</sup> A. WILKOŃ: *Herling-Grudziński jakiego poznałem*. „Język Artystyczny” 2001, T. 11, s. 8.

<sup>49</sup> G. HERLING-GRUDZIŃSKI: *Najkrótszy przewodnik...*, s. 135.

<sup>50</sup> „Na tym zresztą polega Ewangelia o życiu: Bogu i człowiekowi cudownie jest być razem. Im bliżej IM do SIEBIE, tym lepiej IM ze SOBĄ i w SOBIE. W iluż to przestrzeniach i kwestiach stawiano Boga i człowieka opozycyjnie, alternatywnie... Zamiast koniunkcji, syntezy Łaski i wolności. Zamiast Chrystusa. [...] Nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa”. J. SZYMIK: *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*. Katowice—Ząbki 2004, s. 96.

<sup>51</sup> G. HERLING-GRUDZIŃSKI: *Najkrótszy przewodnik...*, s. 133.

Pisarstwo, jak i życie całe sprowadzał do mówienia prawdy oraz służby prawdzie; przyznał, że postawa ta — twórcza i życiowa zarazem — błędu w opiniowaniu czy diagnozie oczywiście nie wyklucza, ale stanowi *clou* twórczości i życia<sup>52</sup>. Bo: „Jest się żywym, dopóki się czymś żyje, dopóki spełnia się swoje powołanie”<sup>53</sup>. I, chciałoby się dodać: dopóki się wierzy. Co więc na temat wiary mówi Herling?

Wiara jest potrzebą absolutu, bez tej potrzeby by jej nie było, musimy bowiem mieć poczucie, że jest jeszcze coś ponad nami<sup>54</sup>.

Oprócz wiary w Boga istnieje też w naszym życiu inny wymiar wiary, np. wiary w pewne wartości<sup>55</sup>.

Wiara w wartości trwalsze niż doraźne sytuacje i układy polityczne, wiara w idee i sens naszego życia dla innych, wiara w wartości i według wartości — jak kiedyś napisał ksiądz Tischner — była i jest moją wiarą przez całe życie.

Być może są dziś na ten temat inne opinie, ale ja — patrząc wstecz na mijający wiek, którego mam już dosyć za to, co w nim uczyniono z człowiekiem — pozostanę przy swoim<sup>56</sup>.

Pawła Panasa analiza doświadczeń religijnych (przypomnijmy: opętania, cudu i nawrócenia<sup>57</sup>) w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego prowadzi do podobnych wniosków.

Z jednej strony — dowodzi badacz — są one [owe religijne doświadczenia — I.S.] tropami Transcendencji, z drugiej — pozwalają spojrzeć na ludzkie życie i jego problemy poprzez pryzmat kategorii religijnych, dostrzec ukryte mechanizmy rządzące rzeczywistością. I nie chodziło Grudzińskiemu bynajmniej o religijność naznaczoną określonym rysem wyznaniowym — miał raczej na myśli naturalną ludzką potrzebę czegoś, co przekracza człowieka<sup>58</sup>.

Przyjęcie także teologicznej optyki pozwala mi natomiast zaproponować rozpatrzenie w-pisanego w dorobek Gustawa Herlinga-Grudzińskiego doświadczenia T(t)ajemnicy w kluczu tytułowej — skonstruowanej specjalnie

<sup>52</sup> Por. ibidem, 135.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 136.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 141.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 142.

<sup>57</sup> Tytuły kolejnych rozdziałów rozprawy brzmią: *Diabeł i opętanie, Cud, Nawrócenie — konwersja — apostazja*.

<sup>58</sup> P. PANAS: *Doświadczenia religijne...*, s. 204.

na potrzeby ukazania wyjątkowości Herlingowej werbalizacji — kategorii „doświadczenia »religijnego«”. Odnosząca się do doświadczenia „tego, co »religijne«, co do religii się odnosi, religii dotyczy, z religią się wiąże” jednostka łączy się integralnie z zaprezentowaną niegdyś przeze mnie koncepcją „języka »religijnego«” jako przedmiotu badań teolingwistyki<sup>59</sup>. Pokróćcie ją nakreślę.

Propozycja wprowadzenia w teoretyczny i praktyczny namysł nad językiem (jego odmianą określaną jako „język religijny”) kategorii „języka »religijnego«, czyli języka tego wszystkiego, co jest związane z religią (każdą religią), a co zostało zawarte w „sferach »religijnego«”<sup>60</sup> — propozycja wsparta analizą i systematyzacjami dokonanymi w badaniach nad językiem religijnego doświadczenia, przynajmniej w obszarze własnych poszukiwań (lingwistycznych aspektów doświadczenia religijnego w twórczości Herlinga-Grudzińskiego), rozwiązała zawilości metodologiczne i terminologiczne, nieuniknione w refleksji nad językiem religijnym<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Por. I. SKROBAK: *Od języka religijnego do języka „religijnego”. Próba dekonstrukcji*. W: *Język. Religia. Tożsamość*. T. VI. Red. G. CYRAN, E. SKORUPSKA-RACZYŃSKA. Gorzów Wielkopolski 2011, s. 175–196.

<sup>60</sup> Poszukiwania leksykograficzne wykazały, że na leksem RELIGIA — rozumiany w polszczyźnie jako „zespół (ogół) wierzeń” — składa się szereg elementów, tworzących swego rodzaju sfery „religijnego”: sfery tego, co do religii się odnosi, religii dotyczy, z religią się wiąże. Uwzględnivszy zatem treść i zakres pojęcia RELIGIA, a także bogactwo połączeń leksemu RELIGIJNY w obrębie tychże sfer, można by zebrać „leksykę »religijnego«” jako leksykę tego, co określane jest jako „religijne”, czyli: 1) wierzenia: *wierzenia, przekonania religijne; doktryna, teoria religijna; dogmat religijny; religijna idea; światopogląd religijny*; 2) zasady (nakazy) i przekonania moralne: *religijne zasady (nakazy); przepisy religijne; życie religijne; wychowanie religijne*; 3) kult (czynności religijne): *akt religijny; cześć religijna; kult, obrządek religijny; przedmioty kultu religijnego; pomoc, posługa religijna; przeżycia, uczucia religijne; praktyki, obrzędy, tradycje, zwyczaje, święta, uroczystości, ceremonie religijne; pieśni religijne*; 4) zachowania i formy organizacyjne oraz (związane z funkcjonowaniem religii jako formy świadomości społecznej) instytucje religijne: *wspólnota, gmina, sekta religijna, bractwa religijne; religijne instytucje; przywódcy religijni; religijne zachowania; fanatyzm religijny, religijny fanatyk; konflikt religijny; wojny, prześladowania religijne; tolerancja, nietolerancja religijna; przesady, zabobony, rozmyślania religijne; dyskusje religijne; problematyka religijna; malarstwo religijne, literatura religijna, muzyka religijna; antropologia religijna* (ibidem, s. 190–191). Por. I. SKROBAK: „Doświadczenie (religijne)” w opisach leksykograficznych (cz. I). W: *Język doświadczenia religijnego*. T. IV. Red. G. CYRAN, E. SKORUPSKA-RACZYŃSKA. Szczecin 2012, s. 350–364.

<sup>61</sup> Wobec toczącej się — głównie wśród językoznawców, ale również wśród specjalistów innych dyscyplin nauki — dyskusji nad fenomenem języka religijnego przyznać wszelako trzeba, że „ta funkcjonalna odmiana języka dotyczy niezmiernie zróżnicowanego zakresu sytuacji, które mają jakiś związek z religią i życiem religijnym. Sytuacje te nie są jednak jasno wyznaczone, a ich różnorodność powoduje, że język pełni w nich specyficzne funkcje, często nieznanne innym sferom życia społecznego”. R. GRZEGORCZYKOWA: *O istocie, zakresie i cechach swoistych języka religijnego*. W: EADEM: *Świat widziany poprzez słowa. Szkice z semantyki leksykalnej*. Warszawa 2012, s. 257 (wyróżnienie oryginalne).

Trzeba poza tym pamiętać o równolegle funkcjonującym w opisywanym nurcie badawczym pojęciu „języka religii”<sup>62</sup>, któremu proponowane wyrażenie „język »religijnego«” — jako język tego, co do religii się odnosi, religii dotyczy, z religią się wiąże — zdaje się odpowiadać. Rozpatrzenie kwestii ewentualnej synonimiczności wymienionych terminów oraz ich usytuowania w obrębie konkretnej dyscypliny (nawet: subdyscypliny, interdyscypliny czy międzydyscypliny) — zorientowanej już w Polsce, jak się wydaje, coraz wyraźniej teolingwistyki bądź religiolingwistyki<sup>63</sup> — wymagałoby i wciąż wymaga odrębnego studium. Rozważający natomiast problematykę języka religii z punktu widzenia analitycznej filozofii religii Bohdan Chwedeńczuk podkreśla, że: „Badać religię to, w każdym razie, badać jej język — tworzywo, narzędzie i środek wyrazu aktywności religijnej”<sup>64</sup>. I konkluduje: „Analityczni filozofowie religii badają więc *znaczenie* języka religii i *zasadność* jego zdań. Innymi słowy, interesuje ich *sensowność* zdań religii oraz *racjonalność* wyrażanych w tych zdaniach przekonań religijnych”<sup>65</sup>.

Wyszczególnione niegdyś „językowe znaki »religijnego«”<sup>66</sup> (przymiotnika określającego ową szczególną odmianę religijnego doświadczenia — „doświadczenia »religijnego«”, ale też odniesionego do interesującej nas tutaj odmiany języka) sytuują się w obrębie drugiego ze znaczeń obecnego w polszczyźnie leksemu RELIGIJNY. Pierwsza definicja wiąże „religijne” z kategorią pobożności i wiary oraz częściowo z praktyką życia religijnego (*religijny* na oznaczenie osoby pobożnej, wierzącej, praktykującej, żyjącej według zasad i przepisów danej religii); tę więc — tak względem doświadczenia, jak i języka — należałoby odrzucić. Drugie zaś ze znaczeń łączy leksem RELIGIJNY z samym fenomenem religii — *religijny* jako „odnoszący się do religii, religii dotyczący, z religią związany”<sup>67</sup>. Tak też trzeba go pojmować (podobnie jak w przypadku „doświadczenia »religijnego«”) w odniesieniu do „języka »religijnego«”<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> Por. np.: K. TERMIŃSKA: *Język religii i składnia semantyczna*. „Prace Językoznawcze” 1991, T. 19, s. 181–188; *Język religii. Konstrukcje i dekonstrukcje*. Red. L. ROŻEK. Współpraca: A. CZAJKOWSKA. Częstochowa 2006.

<sup>63</sup> Por. I. SKROBAK: *Od języka religijnego do języka „religijnego”*. W: *Język. Religia. Tożsamość*. T. VI..., s. 182–193.

<sup>64</sup> B. CHWEDENČUK: *Wstęp*. W: *Filozofia religii*. Wybór i wstęp: B. CHWEDENČUK. Przeł. T. BASZNIK, B. CHWEDENČUK, P. DZILIŃSKI i in. Warszawa 1997, s. 9.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>66</sup> Por. I. SKROBAK: „Doświadczenie (religijne)” w opisach leksykograficznych (cz. I). W: *Język doświadczenia religijnego*. T. IV..., s. 362–364.

<sup>67</sup> Por. ibidem, s. 360–362.

<sup>68</sup> Bernard Williams, wykorzystujący w swojej refleksji nad opisem wypowiedzi religijnych w kontekście teologii, w celach wprowadzenia innych niż nasze, pierwsze z wymienionych znaczeń słowa *religijny* (pobożny, wierzący, praktykujący itp.), stawia podobne pytania: „Czym jednak jest język religii? Czy jest jakiś jeden język religii? Czemu się go



W lingwistycznej refleksji nad doświadczeniem zwerbalizowanym na kartach pism Gustawa Herlinga-Grudzińskiego interesują mnie zatem językowe znaki „doświadczenia »religijnego«” (językowe znaki tego, co doświadczone jest jako „religijne”), czyli leksyka „doświadczenia »religijnego«” (leksyka tego, co doświadczone jest jako „religijne”), na którą składają się „doświadczone” — podstawowe elementy leksykograficznego opisu RELIGIA (skoro „religijne” do religii się odnosi, religii dotyczy, z religią się wiąże). W leksyce tej, przypomnijmy, mieści się

przede wszystkim zespolenie fenomenu religii (aspektu „religijnego”) z „zespołem wierzeń” i jego kolejnymi elementami. Składnikami owego zbioru są zaś: *wiara* w Boga, bóstwa bądź siły nadprzyrodzone oraz w nieśmiertelność duszy, określone *przekonania* dotyczące genezy, struktury i celu istnienia człowieka, ludzkości i świata — pochodzenia i celu życia, związane z tymi wierzeniami *zasady* (*nakazy*) i *przekonania* moralne — moralny kanon o źródłach nadprzyrodzonych, a także *zachowania* i *formy organizacyjne*, *obrzędy* i *praktyki* oraz mające wpływ na funkcjonowanie tej specyficznej świadomości, jaką jest religia, *instytucje religijne*<sup>69</sup>.

Poważnym mankamentem tego „sferowego” ujęcia „leksyki »religijnego«” („językowych znaków »religijnego«”) jest jednak jego arbitralność. Kolejnych obszarów religii nie powinno się bowiem aż tak ostro rozgraniczać. Wszak to wierzenia zakładają istnienie moralnego kanonu o źródłach nadprzyrodzonych; wiarą winien być podyktowany kult; wiarą motywuje się też religijne zachowania i formy organizacyjne. Z drugiej strony, zestawione w ramach poszczególnych grup składniki — jako „językowe znaki tego, co »religijne«” (językowe znaki tego, co odnosi się do religii, dotyczy religii, z religią jest związane) — są typowymi wyznacznikami pojęcia posiadającego rodzinę znaczeń; brak któregokolwiek z nich nie przeszkadza uznaniu zespołu elementów za religię<sup>70</sup>.

przeciwstawia. Na pewno w każdym razie musimy zachować ostrożność, przeciwstawiając go i porównując z tą mglistą i wszędzie obecną substancją, z »językiem potocznym«. Język ten bowiem ma być językiem używanym przez większość z nas, gdy zajmujemy się naszymi codziennymi sprawami, a pytanie, na ile jest on religijny, sprowadza się do pytania, na ile większość z nas jest religijna czy rzekomo religijna. Jeśli zaś niektórzy z nas nigdy nie wprowadzą wypowiedzi o Bogu do naszych spraw, a większość z nas na ogół tego nie czyni, świadczy to, jak się wydaje, w każdym razie w równej mierze o nas i o wypowiedziach o Bogu. Rodzi to pytanie o obywatelstwo bez mówienia o Bogu, o postępowanie pozbawione takiego mówienia”. B. WILLIAMS: *Paradoks Tertuliana*. Przeł. B. CHWEDEŃCZUK. W: *Filozofia religii...*, s. 83.

<sup>69</sup> I. SKROBAK: „Doświadczenie (religijne)” w *opisach leksykograficznych* (cz. I). W: *Język doświadczenia religijnego*. T. IV..., s. 363.

<sup>70</sup> Kamilla Terminińska, na której artykule się wzorowałam, dokonując segregacji kolejnych składników zbioru leksyki „doświadczenia »religijnego«”, w podobny sposób klasyfikuje ele-

Cienia wątpliwości nie pozostawia natomiast fakt, że przy opisie towarzyszących ludzkiej egzystencji „doświadczeń religijnych” — tytułowych dla nas „doświadczeń »religijnego«”, czyli „doświadczeń tego, co »religijne«” — wykorzystać trzeba zasób słów tego świata, choć słownictwo, którym dysponujemy, może się okazać narzędziem niewystarczającym, albowiem opisowi podlega po części i tamten (drugi, inny) świat (bogowie, bóstwa, siły nadprzyrodzone etc.). Niemniej, zważywszy na wagę tego rodzaju doświadczeń, warto wciąż próbować — precyzyjniej, dokładniej, co nie znaczy niemetaforycznie — nazywać to, co doświadcza: doświadczać, czymże jest doświadczenie, aby osiągnąć „pełnię zrozumienia, w całym jego bogactwie, i głębsze poznanie tajemnicy [...] by was nikt nie zwodził pozornym dowodzeniem”<sup>71</sup>. W odpowiednim doborze słowa, narzędzia wprowadzie niezadowolającego, bo nie(zu)pełnego, pomocą służy słownik: gromadząc słownictwo jako całość, zawsze wykracza poza doświadczenia pojedynczego człowieka<sup>72</sup>. Z osobistego doświadczenia każdego człowieka — którego zapisem może być właśnie literatura piękna — wynika zaś fakt, że: „Dla każdego z nas większość słów kojarzy się z czymś innym niż dla innych ludzi. [...] U każdego człowieka, różne słowa mają swoją własną prehistorię”<sup>73</sup>. Toteż pamiętać trzeba, że — ponownie skorzystam z wcześniej sformułowanych konkluzji —

Na właściwe danej osobie rozumienie pojęcia DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE może składać się fachowa wiedza językoznawcy, filozofa, socjologa,

---

menty będące wyznacznikami pojęcia „sektą”. Por. K. TERMIŃSKA: *Rola i rodzaje tekstów funkcjonujących w sektach*. W: *Język. Religia. Tożsamość*. T. VI., s. 212.

<sup>71</sup> Por. Kol 2, 2.4 (fragmenty Pisma Świętego cytuję za V wydaniem Biblii Tysiąclecia). Wypowiedź św. Pawła jest motywowana troską o wiarę adresatów listu: „Chcę bowiem, abyście wiedzieli, jak wielką walkę toczę o was, o tych, którzy są w Laodycei, i o tych wszystkich, którzy nie widzieli mnie osobiście, aby ich serca doznały pocieszenia, aby przez miłość wyuczeni [osiągnęli] pełnię zrozumienia, w całym jego bogactwie, i głębsze poznanie tajemnicy Boga — Chrystusa. W Nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte. Mówię o tym, by was nikt nie zwodził pozornym dowodzeniem. Choć bowiem ciałem jestem daleko, to jednak duchem jestem z wami, z radością dostrzegając wasz ład i stałość waszej wiary w Chrystusa” (Kol 2, 1–5).

<sup>72</sup> „ponieważ nikt nie pełni wszystkich społecznych funkcji na raz, nikt też nie zna wszystkich kulturowych faktów”. T. PIOTROWSKI: *Słowniki języka polskiego*. W: *Współczesny język polski*. Red. J. BARTMIŃSKI. Lublin 2001, s. 602.

<sup>73</sup> J.S. PASIERB: *Słowo Boże między ludźmi*. Wybór i oprac. M. WILCZEK. Wprowadzenie: J. SZYMIK. Katowice 2010, s. 19. Wszelako „język jest rzeczywistością polifoniczną, tzn. tylko pozornie ludzie mówią tym samym językiem. Niezrozumiani przez innych, łatwo wpadamy w desperację albo robimy ludziom wyrzuty, że nas nie rozumieją. Zapominamy, że słowa posiadają przynajmniej podwójny sens. Jeden to sens denotatywny — słownikowy, a drugi to sens konotatywny — skojarzeniowy. [...] Sens słowa wyrasta z kontekstu, w jakim jest ono użyte, z kontekstu zależnego od doświadczeń osoby, która mówi, i osoby, która słucha” (ibidem, s. 19–20).

pedagoga lub psychologa, religioznawcy bądź teologa, zasób wiadomości zgromadzony przez miłośnika (doświadczającego) religijnych *doznań, uczuć*, albo silna niechęć odczuwana przez kogoś, kto „doświadczenia religijne-go” nie przeżył — komu doświadczenie religijne jest albo jedynie wydaje się obce (ma to doświadczenie za sobą, choć nie jest tego świadomy)<sup>74</sup>.

Oddajmy na koniec — po raz już ostatni — głos Pawłowi Panasowi, cytując jeden z ostatnich fragmentów jego studium:

Rozumowanie Herlinga miało na celu wykazanie całkowitej niewystarczalności takiego postrzegania rzeczywistości, które programowo wyklucza ze swojej optyki transcendencję i stara się prymitywnie racjonalizować to, czego rozum nie jest w stanie do końca pojąć<sup>75</sup>.

Grudziński nie poddawał się pokusie lekceważenia ciemnej strony rzeczywistości. W całej swojej twórczości literackiej pokazywał uparte zmagania człowieka zarówno ze złem obecnym w świecie, jak i ze złem w sobie. Zmagania — dodajmy — heroiczne i nierokujące łatwego zwycięstwa. A jednak pisarz widział wartość już w samym stawianiu oporu, w walce toczącej się o zachowanie „twardego jądra”, w walce o własna [! — I.S.] duszę i duszę współczesnego świata, w której szczególna rola przypada myśleniu religijnemu, wszak tylko ono jest w stanie uwrażliwić człowieka na metafizyczny wymiar rzeczywistości. Stąd w jego pisarstwie tyle miejsca poświęcone jest ukazywaniu doświadczeń religijnych (opętania, nawrócenia, cudu) potraktowanych bardzo poważnie, bez ironicznego dystansu<sup>76</sup>.

Gustaw Herling-Grudziński, zawsze nad wyraz krytyczny wobec religii i Kościoła, zachowujący własne — „niezlomnego księcia” zadanie, służbie prawdzie poświęca życie. Czy spotkał Prawdę — „drogę i prawdę, i życie”<sup>77</sup>? To pytanie musi w tym miejscu pozostać otwarte, głębsza analiza Herlingowego dorobku pozwala jednak przypuszczać, że jego religijne doświadczenia — w uporze, buncie, ciągłej walce: wokół prawdy i na prawdzie skoncentrowane — stanowić mogły załączek choćby doświadczenia, które teologowie nazywają „doświadczeniem wiary”. „Tym, czego potrzebuje współczesny człowiek, jest natomiast nadzieja, a ta z reguły ma u autora *Innego Świata* wymiar religijny i patronuje jej *Księga Hioba* oraz cierpiący na krzyżu Chrystus”<sup>78</sup>. To też z Panasa.

<sup>74</sup> I. SKROBAK: „Doświadczenie (religijne)” w *opisach leksykograficznych* (cz. I). W: *Język doświadczenia religijnego*. T. IV..., s. 367.

<sup>75</sup> P. PANAS: *Doświadczenia religijne...*, s. 203.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 204.

<sup>77</sup> Por. J 14, 6.

<sup>78</sup> P. PANAS: *Doświadczenia religijne...*, s. 191.

## Bibliografia

- BIELSKA-KRAWCZYK J.: *Cienie K. Krystyna Herling-Grudzińska i jej obrazy*. Toruń 2009.
- BIEŃKOWSKA E.: *Pisarz i los. O twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*. Warszawa 2002.
- BOLECKI W.: *„Inny świat” Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*. Kraków 2007.
- CHWEDĘNCZUK B.: *Wstęp. W: Filozofia religii. Wybór i wstęp: B. CHWEDĘNCZUK. Przeł. T. BASZNAK, B. CHWEDĘNCZUK, P. DZIŁIŃSKI i in.* Warszawa 1997.
- GRZEGORCZYKOWA R.: *O istocie, zakresie i cechach swoistych języka religijnego*. W: EADEM: *Świat widziany poprzez słowa. Szkice z semantyki leksykalnej*. Warszawa 2012.
- Gustaw Herling-Grudziński, [http://www.culture.pl/baza-literatura-pelna-tresc/-eo\\_event\\_as-set\\_publisher/eAN5/content/gustaw-herling-grudzinski](http://www.culture.pl/baza-literatura-pelna-tresc/-eo_event_as-set_publisher/eAN5/content/gustaw-herling-grudzinski) [dostęp: 16.10.2013].
- HERLING-GRUDZIŃSKI G.: *Najkrótszy przewodnik po sobie samym*. Oprac. W. BOLECKI. Kraków 2000.
- HERLING-GRUDZIŃSKI G., BOLECKI W.: *Rozmowy w Neapolu*. Oprac. W. BOLECKI. Warszawa 2000.
- Język religii. Konstrukcje i dekonstrukcje*. Red. L. RÓŻEK. Współpraca: A. CZAJKOWSKA. Częstochowa 2006.
- MARRONE T.: *Wprowadzenie*. W: G. HERLING-GRUDZIŃSKI, T. MARRONE: *Pod światło*. Przeł. S. KASPRZYŚIAK. Pośl. S. ROMANO. Kraków 1998.
- Nagroda im. Jana Parandowskiego, <http://www.penclub.com.pl/nagrody> [dostęp: 16.10.2013].
- PANAS P.: *Doświadczenia religijne w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*. Lublin 2012.
- PASIERB J.S.: *Słowo Boże między ludźmi*. Wybór i oprac. M. WILCZEK. Wprowadzenie: J. SZYMIK. Katowice 2010.
- PIOTROWSKI T.: *Słowniki języka polskiego*. W: *Współczesny język polski*. Red. J. BARTMIŃSKI. Lublin 2001.
- SAWICKA E.: *Widok z wieży. Rozmowy z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim*. Warszawa 1997.
- SKROBAK I.: *„Doświadczenie (religijne)” w opisach leksykograficznych (cz. I)*. W: *Język doświadczenia religijnego*. T. IV. Red. G. CYRAN, E. SKORUPSKA-RACZYŃSKA. Szczecin 2012.
- SKROBAK I.: *Gustaw Herling-Grudziński jako człowiek języka „religijnego”*. W: *Język. Religia. Tożsamość*. T. VII. Red. G. CYRAN, E. SKORUPSKA-RACZYŃSKA. Gorzów Wielkopolski 2012.
- SKROBAK I.: *Językowy obraz doświadczenia religijnego w rozmowach Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Prolegomena*. W: *Język doświadczenia religijnego*. T. II. Red. G. CYRAN, E. SKORUPSKA-RACZYŃSKA. Szczecin 2009.
- SKROBAK I.: *Od języka religijnego do języka „religijnego”. Próba dekonstrukcji*. W: *Język. Religia. Tożsamość*. T. VI. Red. G. CYRAN, E. SKORUPSKA-RACZYŃSKA. Gorzów Wielkopolski 2011.
- SZYMIK J.: *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*. Katowice—Ząbki 2004.
- TERMIŃSKA K.: *Język religii i składnia semantyczna*. „Prace Językoznawcze” 1991, T. 19.
- TERMIŃSKA K.: *Rola i rodzaje tekstów funkcjonujących w sektach*. W: *Język. Religia. Tożsamość*. T. VI. Red. G. CYRAN, E. SKORUPSKA-RACZYŃSKA. Gorzów Wielkopolski 2011.
- TOMASZEWSKI F.: *Drogi i „stacje wygnania”. Podróże i powroty Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*. Gdańsk 2006.
- WILKOŃ A.: *Herling-Grudziński jakiego poznałem*. „Język Artystyczny” 2001, T. 11.
- WILLIAMS B.: *Paradoks Tertuliana*. Przeł. B. CHWEDĘNCZUK. W: *Filozofia religii. Wybór i wstęp: B. CHWEDĘNCZUK. Przeł. T. BASZNAK, B. CHWEDĘNCZUK, P. DZIŁIŃSKI i in.* Warszawa 1997.